
Las dos concepciones de “relativismo”

Two concepts of “Relativism”

JOSE COLEN

Centro de Ética, Política e Sociedade
Universidade do Minho
4710-057 Braga (Portugal)
jose.colen.pt@gmail.com

Abstract: We argue that contemporary relativism about truth should not be confused with classical skepticism. Using texts of Isaiah Berlin, Raymond Aron and Leo Strauss, we attempt to show that contemporary relativism is a recent phenomenon and that it rests on much stronger hypothetical claims than mere skepticism. The appeal of both positions stems from their apparent opposition to the dogmatisms of the past, but relativism can (and in our opinion, should) be refuted without calling for a contradiction of terms. We suggest that its assumptions are in fact much weaker than is currently believed, and that we should be disturbed by some of its most extreme consequences.

Keywords: Historicism, relativism, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Leo Strauss.

Resumen: En este trabajo argumentamos que el relativismo contemporáneo acerca de la verdad no debe ser confundido con el escepticismo clásico. Tratamos de mostrar, usando textos de Isaiah Berlin, Raymond Aron y Leo Strauss, que el relativismo contemporáneo es reciente y que descansa en hipótesis mucho más fuertes que el simple escepticismo. Ambos resultan fuertes porque parecen oponerse a los dogmatismos del pasado, pero el relativismo puede (y en nuestra opinión debería) ser refutado, sin necesidad de apelar a una contradicción. Es posible mostrar que sus hipótesis son de hecho mucho más débiles de lo que actualmente se piensa y que algunas de sus consecuencias más extremas todavía nos consternan.

Palabras clave: Historicismo, relativismo, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Leo Strauss.

RECIBIDO: MAYO DE 2016 / ACEPTADO: MARZO DE 2017

DOI: 10.15581/009.52.2.006

ESCEPTICISMO ANTIGUO Y RELATIVISMO MODERNO

Se contradice el relativismo en lo que concierne a la verdad? Muchos piensan que no es una problemática nueva y que esta ha sido definitivamente resuelta por Platón. No es por amor a la controversia que vamos a defender lo contrario en este ensayo, sino porque preferimos utilizar el término “relativismo” en su forma más moderna. No es que sea imposible, o incluso menos correcto utilizar el término “relativismo” en un sentido más amplio. El relativismo sería entonces una doctrina, o un estado de incredulidad, que atraviesa toda la historia de la humanidad: a veces como doctrina anestesiada, y a veces como doctrina que acecha infecciosa, tal vez alternando con las “Edades de la fe”, o reemplazando a la “Edad de la razón” —estos serían momentos en los que el relativismo se habría mantenido al margen, pero sin desaparecer—.

Si definimos el relativismo *lato sensu*, diríamos que es una doctrina que considera que todo depende de la perspectiva, porque ningún objeto corresponde a los juicios, las preferencias, emociones o visiones del mundo, por lo no tiene sentido hablar de la verdad o falsedad (“A mí me encanta la montaña y a ustedes les encanta el mar. A mí me gusta el estudio de la historia y ustedes piensan que es aburrida”¹), y podemos pensar entonces que las teorías de Heráclito, Gorgias, y quizás también de Heródoto estarían entre las primeras manifestaciones del relativismo.

La expresión más brillante, que atrajo el interés de Platón, sin embargo, sería la de Protágoras². Expresión que Platón intentó mostrar de forma ingeniosa que se contradice y refuta a sí misma. En resumen, “el argumento que dice que el hombre es la medida

1. Cf. I. BERLIN, *Alleged Relativism in Eighteenth-century European Thought*, en *The Crooked Timber of Humanity* (Princeton University Press, Princeton, 1991) 80.

2. Ver PLATÓN, *The Theaetetus of Plato* (Hackett, Indianapolis, 1990) y la *Introduction* de Myles Burnyeat. El trabajo de F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (Brace and Company, Nueva York, 1935) debe ser leído con K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* (University of California Press, Berkeley, 1994) y D. BLOOM, *The Unity of Oneness and Plurality in Plato's Theaetetus* (Rowan & Littlefield, Lanham, 2015).

de todas las cosas”³, cae por su propio peso. En el *Teeteto*, vemos que, a través de Sócrates, Platón conduce a Teodoro a pensar “que es verdadera la opinión de los que tienen una opinión contraria a la suya, en virtud de la cual ellos piensan que él está equivocado”⁴. El argumento de Sócrates con respecto a *Sobre la Verdad* de Protágoras demostraría la falsedad del relativismo. Si toda verdad es relativa, esta misma verdad es relativa y no podemos estar seguros de ella, ni de ninguna otra afirmación.

Sin embargo, un examen cuidadoso del *Teeteto* muestra que no hablamos del relativismo como lo entendemos hoy en día; sino que, en aquel tiempo, se hacía referencia más bien al escepticismo o una forma particular de “subjetivismo”. Los argumentos tradicionales del escepticismo fueron identificados por Platón en este diálogo: la percepción de los sentidos nos engaña y es diferente de una persona a otra; creemos estar despiertos cuando soñamos; lo que hoy nos parece caliente o dulce, mañana nos va a parecer frío y amargo; el loco se cree sano, no distinguimos la ilusión de la realidad. Tantas son las razones para dudar de la posibilidad de conocer la verdad, es decir, para ser escéptico. Los argumentos del escepticismo de Sextus Empiricus⁵ y sus sucesores modernos, Montaigne, y a veces Pascal⁶, se adhieren desde entonces a esta venerable corriente. Todo es fluctuante. Sólo hay apariencias y convenciones, podemos defender una cosa y también su contraria.

El mismo trabajo, sin embargo, muestra que Sócrates y Teodoro creen disponer de recursos lógicos suficientes para discutir estas supuestas paradojas. Sócrates presentado por Platón no dudó en invocar la aporía (e incluso utilizar la falacia para argumentar) para poder despertar al oyente. Este argumento no es diferente en el estilo o en la sustancia de muchos otros que Platón utilizó contra

3. PLATÓN, *Theaetetus*, 170 d.

4. PLATÓN, *op. cit.*, 171 a.

5. Ver una presentación del conjunto de su pensamiento, J. ANNAS, J. BARNES, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000).

6. Ver detenidamente, a propósito de la influencia de los clásicos sobre Pascal, P.-J. MICHEL, *Pascal and Stoicism*, en J. COLEN, S. NELSON, *The Early Moderns* (Epigramm, Vienne, 2014) y sobre todo P. MANENT, *Montaigne* (Flammarion, Paris, 2014).

los sofistas, dejándolos muy a menudo en la perplejidad al final de sus diálogos.

Platón presentó los argumentos de Heráclito y Protágoras al joven Teeteto como muy creíbles, antes de ponerlos a prueba, dejando espacio a las dudas. Platón no considera el problema del relativismo resuelto, y eso nos resulta evidente en la lectura de su diálogo. Y si todavía quedan dudas, basta recordar el giro escéptico de la Academia de Carnéades o las objeciones que Sextus Empiricus presentó con la misma claridad. El argumento es simétrico al de Platón y socava todo el conocimiento:

Los que pretenden juzgar la verdad, deben tener necesariamente un criterio de verdad. Este criterio, entonces, o no tiene la aprobación del juez, o ha sido aprobado. Pero si no fue aprobado, ¿cómo sabemos que es la verdad? Porque toda cuestión disputada no merece confianza sin haber sido juzgada. Y si se aprueba, el que la aprobó también, a su vez, o ha sido aprobado, o no ha sido aprobado, y así hasta el infinito⁷.

Podríamos pensar entonces que si el problema que planteamos no nos parece novedoso es que hay buenas razones para clasificar este problema persistente y tenaz entre las preguntas verdaderamente filosóficas, que no son —como Isaiah Berlin solía decir— ni empíricas, ni *a priori*, y que no pueden ser determinadas científicamente, ya que ni siquiera sabemos dónde y cómo obtener la respuesta, o cuál es el método que nos permitiría encontrar esa respuesta. El escepticismo sería casi tan antiguo como la filosofía: de hecho, su inicio sería más joven en apenas unos instantes, y esto, porque es necesario afirmar algo antes de ponerlo en duda. Pero después que Heráclito, Protágoras, Gorgias y otros fueron colocados por Platón en la posición de fundamentar sus afirmaciones escépticas, algunos pensaron que era suficiente para destruir el escepticismo mostrar lo difícil que es que no se contradiga.

7. SEXTUS EMPIRICUS, *Against the logicians* (W. Heinemann, London, 1935) 179.

Históricamente, muchos pensadores han afirmado que la contradicción era tan profunda que la radicalización de la posición relativista y escéptica era una buena manera de limpiar la pizarra (es decir hacer *tabula rasa*) para empezar a construir sobre bases más sólidas y no sobre la arena. Empezar por dudar de todo, admitir la relatividad de todo conocimiento sería, al contrario, un punto de partida fértil y rico de la que se nutrirían no sólo el espíritu y las ideas (incluyendo la idea de Dios), sino también el mundo entero y todas las parejas de animales que entraron en el arca de Noe, incluso los más repugnantes.

El recurso de reducir el relativismo a una contradicción, por tanto, se siguió utilizando en varias ocasiones, en el intento de reducir todo lo que no tiene una respuesta sólida a la falta de significado. Salvo por sus diferencias de “idioma”, ni Sócrates ni Teodoro habrían asombrado al joven Teeteto si lo hubieran enfrentado a las formas más modernas que pretenden demostrar que el número doce no es necesariamente diferente del número once.

Estas formas modernas, se las puede nombrar de modo no exhaustivo y no sistemático de la siguiente manera: todo es relativo a la lengua, que no puede ser separada del pensamiento abstracto. Hay, por ejemplo, algunas lenguas primitivas que contienen sólo dos números, “uno” y “muchos”; en estas culturas cualquier pensamiento matemático es imposible. Todo depende del marco conceptual. Es necesario por ejemplo tener en cuenta el espacio geométrico en que nos encontramos; en una geometría en la que los dos puntos que unen una línea recta son innumerables, obtendremos resultados diferentes de las de la geometría euclidiana. Uno no puede ignorar las pasiones e intereses; toda decisión democrática está sujeta a la inestabilidad cíclica; las decisiones de la mayoría o de un gran número se toman según la orientación de los votos de los que guían el debate. Todo depende, al final, de los intereses de clase; las matemáticas no se pueden separar de la actividad de los mercados o de las finanzas. De todos modos, todas las manifestaciones culturales, incluyendo científicas, sólo pueden entenderse en sus propios términos y los intentos de imponer nuestras categorías al “otro” necesariamente distorsionan la realidad. Estos argumentos, sin embargo, no se in-

cluyeron en la panoplia de argumentos del escepticismo clásico. En el escepticismo clásico el énfasis estaba, por ejemplo, en el flujo constante de cosas o las ilusiones de los sentidos. Pero el silencio sobre estos problemas no puede ser debido a que las concepciones y realidades subyacentes eran ajenas a las civilizaciones y ciudades de la antigüedad. Al revés, la antigua ciudad griega fue amenazada varias veces por la *stasis* o conflictos de intereses entre el individuo y el colectivo; en las comedias podemos ver el poder que la retórica tuvo en la manipulación de las asambleas; varios investigadores o “historiadores” han relatado muchos episodios que muestran la diversidad de expresiones, categorías o instituciones, como Heródoto, por ejemplo, que nos habló de las costumbres funerarias de los griegos y bárbaros. La ausencia de estos argumentos, por importantes que sean, no es debida a la estrechez de visión de aquellos que nunca salieron de la ciudad-estado griega. La *polis* era considerada como el entorno apropiado para la naturaleza del hombre, no porque era la única forma de sociedad que conocían, sino porque era la única que combinaba la libertad y la civilización.

En pocas palabras, el escepticismo antiguo era básicamente una teoría de la psique humana, basada sobre todo en una búsqueda sobre la naturaleza del cosmos, que por su dificultad e incertidumbre, daba pie a muchas opiniones contradictorias. Una prueba de la sabiduría de Sócrates es que hizo bajar la filosofía de los cielos a la tierra, sin olvidar las opiniones⁸. De hecho, aunque Aristóteles afirma que “el fuego arde aquí como en Persia, pero la idea de la justicia cambia ante nuestros ojos”⁹, eso no nos hace pensar que sea escéptico.

RELATIVISMO MODERNO Y FUNDAMENTO RELATIVISTA ANTERIOR AL SIGLO XVIII: LAS “CULTURAS” EN PLURAL

Así, aun si estamos de acuerdo con Karl Popper o Isaiah Berlin sobre el hecho de que las palabras son casi siempre secundarias, es cier-

8. CICERÓN, *Tusculan Disputations* (Harvard University Press, Cambridge, 1927) V, 4, 1-3.

9. ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque* (Agora, Paris, 1992) 1134b 26.

tamente útil seguir las reglas de claridad argumentativa y empezar por explicar lo que entendemos por “relativismo”. El tema requiere una rápida observación de los conceptos de relativismo de Platón a finales del siglo XIX, aunque se debe saber que es imposible presentarlo aquí con todos los matices de un estudio histórico, ya que nos alejaría del tema de este ensayo. Por eso nos limitaremos a presentar algunas notas de algunos textos de Isaiah Berlin, Raymond Aron y Leo Strauss, que serán suficientes para aclarar el concepto¹⁰.

El escepticismo antiguo difiere del relativismo moderno (o del historicismo), ya que el primero pone en duda la posibilidad de conocer la verdad, o, en su versión más fuerte, afirma que no hay verdad. Su resultado es el silencio, el empirismo o la ataraxia¹¹. El relativismo y el historicismo moderno, sin embargo, no ponen en duda la posibilidad de conocer la verdad, sino que afirma que hay tantas verdades como puntos de vista, tantos valores como preferencias, porque todas las “visiones del mundo” solo cobran sentido en su contexto histórico y su consecuencia no es el silencio sino la cacofonía (o la polifonía, si se quiere).

Si el escepticismo es una teoría del individuo o de la psique, el relativismo moderno es una teoría de grupos o culturas. Ya no es un “yo” que duda sino un “nosotros”. El relativismo moderno afirma que una cosa puede ser cierta en un contexto (o marco) cultural y la misma cosa puede ser falsa en otro contexto histórico; verdadero o falso en ciertos grupos o en ciertas épocas históricas y todo lo contrario en otras. La verdad es relativa a un marco de conceptos, normas y prácticas, y solo se puede entender y comprender dentro de su propio “marco” pues la verdad es una construcción social¹².

10. El lector interesado en estos matices puede claramente leer nuestros trabajos ya publicados, J. COLEN, *Futuro do Político* (Moinho Velho, Lisboa, 2010).

11. Ver para esto la sección VII *Antipolitics*, en R. K. BALOT (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (John Wiley & Sons, London, 2012).

12. No pretendemos señalar que el relativismo moderno y el “contextualismo” o “realismo crítico” sean posiciones epistemológicas semejantes. Ver K. POPPER, *The Poverty of Historicism* (Routledge, London, 2002) capítulo 26. Ver para plantear los matices sobre este tema las consideraciones en la obra de J. FREUND, *Sociologie de Max Weber* (Presses Universitaires de France, Vendôme, 1966) y el segundo capítulo de L. STRAUSS, *Natural Right ad History* (Chicago University Press, Chicago, 1952). Ver también nuestros libros J. COLEN, *Facts and Values*

El argumento de Platón invierte los lugares en la mesa y obliga al escéptico a aplicar su razonamiento contra sí mismo (*peritrose*). Corta la rama sobre la que el razonamiento relativista se basa, pero el relativismo moderno es aún más radical y corta el árbol entero, ya que ni siquiera está seguro de que la comparación de razonamientos sea posible en diferentes universos mentales.

De acuerdo con Isaiah Berlin o Leo Strauss, en la época de la Ilustración no había todavía relativismo definido de esa manera, es decir, como una “ideología según la cual las ideas y actitudes de los individuos y grupos es inevitablemente determinada por condicionantes variables” como el lugar en las estructuras sociales, las relaciones de producción, factores genéticos o psicológicos, o diversas combinaciones de estos¹³. No había ni un relativismo científico, ni un relativismo moral. Isaiah Berlin incluso hizo hincapié en que en la Ilustración, la Edad de la Razón por excelencia, se admite la idea de que el hombre es “una pieza completa con la naturaleza”¹⁴, y tan invariable como el universo de Newton, sujeto a leyes diferentes, no por eso menos universales¹⁵. De hecho, sólo lo universal es verdadero, es decir, no es cierto sino lo que cualquier observador puede, al menos en principio, descubrir en cualquier lugar y en cualquier momento.

Siguiendo a Berlin, podemos afirmar que las teorías de la Ilustración se apoyan en métodos nuevos, hipótesis, inferencias o deducciones. La Ilustración es consciente de que a menudo hay grandes dificultades de orden práctico: el caníbal podría comerse al antropólogo antes de que éste pueda terminar su estudio. Pero todos los problemas verdaderos suelen tener una respuesta y una sola, y

(Plus Print, London, 2012).

13. I. BERLIN, *op. cit.*, 77. Aquí está el corazón de la visión de la naturaleza humana según Berlin: Ver J. RILEY, *Isaiah Berlin's 'Minimum of Common Moral Ground', "Political Theory"* 41/1 (2013) 61-89 y B. POLANOWSKA-SYGULSKA, I. BERLIN, *Unfinished Dialogue* (Prometheus, Amherst, NY, 2006).
14. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, New York, 1973) 34.
15. Seguimos a lo largo de todo este trabajo a I. BERLIN, *op. cit.*, 70 a 90. Sin embargo, esta visión está también en la base de sus obras sobre Hume, particularmente su contribución en G. P. MORICE (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers* (University of Texas, Austin, 1977).

las faltas de conocimiento o acción se deben a la ignorancia o error.

Algunos filósofos son pesimistas acerca de la posibilidad de la iluminación universal, pero incluso pensadores coetáneos como Montesquieu y Hume están de acuerdo en que existe una naturaleza humana constante, con los mismos fines, que no pueden ser reducidos a meras preferencias o gustos. Montesquieu, a los ojos de los pensadores contemporáneos que referimos, tampoco ha puesto en duda la universalidad de la finalidad del hombre, distinguiendo entre las “costumbres” que varían ampliamente, de la “naturaleza”, que es invariable¹⁶: todos los hombres buscan la felicidad, la justicia, la seguridad, la estabilidad social. Sólo las instituciones y condiciones sociales cambian. No es menos “objetivista” que Helvecio, simplemente “predica menos”¹⁷. Hume, se dijo, ha destruido el cimiento que ligaba el universo con las leyes de acero, pero de hecho ha reemplazado la necesidad del *a priori* por una alta probabilidad, es decir, se trata de una simple transición al modo empírico que no niega la naturaleza inmutable del hombre. Él afirmó que las virtudes son las mismas en todas partes: si un viajero describe a un hombre que no es movido por la ambición, la codicia, el amor propio, la vanidad y, por el contrario, es movido por la amistad, generosidad y espíritu público “debemos inmediatamente [...] tratar de detectar la falsedad que hay en su relato y que puede probarnos su mentira, debemos cuestionarlo como si se tratara de una historia de centauros y dragones, milagros y prodigios”¹⁸. Locke mismo, a pesar de su lista de las sociedades que no han caído en el parricidio, el infanticidio, canibalismo, o “otras monstruosidades,” no dejó de afirmar que “las virtudes y los vicios [...] [son] los mismos en todas partes”¹⁹. Para

16. MONTESQUIEU, *Pensées*, dans *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, vol. II (A Masson, Paris, 1950-55) 846. *Pensées*, 122. Véase J. S. SPINK, *Montesquieu by Isaiah Berlin*, “The Modern Language Review” 53/2 (1958) 264.

17. I. BERLIN, *op. cit.*, 72.

18. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries* (ESelby-Bigge, Oxford, 1975) s. 8, part 1, 83-84. La visión de Berlin sobre Hume es de una polémica evidente. Ver S. YENOR, *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits* (Palgrave MacMillan, New York, 2016), en la tradición de D. W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life* (The University of Chicago Press, Chicago, 1984).

19. Porque sin ellos una sociedad no puede mantenerse, es un utilitarismo “fuerte” a

todo el mundo, parecía obvio que “el gusto de París [era] parecido al de Atenas”²⁰ y que eran las mismas cosas que conmovían o hacían llorar a los habitantes de ambas ciudades.

De todos modos, cuando reflexionamos dejando la cultura a un lado, lo que encontramos es el hombre natural de Rousseau, desnudo, que quiere romper esta ropa de hombre civilizado —al menos eso afirma Burke—. Antes de Burke, solamente Vico y Herder habrían cuestionado la estabilidad de los valores y sugerido variabilidad de las visiones del mundo. Pero, de todos modos, ni estos cuestionaron la posibilidad de comunicación entre diferentes visiones del mundo, ni redujeron las culturas a islas aisladas, salvo en sus propios términos. Sus denuncias del anacronismo y etnocentrismo no dio como resultado el reconocimiento de la variedad infinita. Si la historia humana tiene muchas “moradas”, la variedad del ser humano es limitada²¹. Lo mismo afirman Berlin y Strauss, por muy distintas que sean sus visiones.

La claridad del argumento nos obliga a hacer una segunda distinción y separar el relativismo de hechos del relativismo de los valores, o si se quiere, Relativismo Descriptivo (DR) y Relativismo Normativo (NR). La segunda es una versión más dulce que no cuestiona las ciencias naturales ni identifica grupos privilegiados (tales como la *intelligentsia*, según Karl Mannheim). La duda acerca de la posibilidad del conocimiento objetivo es lo que conduce a Max Weber y a la “sociología del conocimiento” al historicismo que, según Isaiah Berlin, empieza solamente con los jóvenes hegelianos. “El relativismo verdadero se desarrolla a partir de fuentes posteriores: el irracionalismo romántico alemán, la metafísica de Nietzsche y Schopenhauer, escuelas de antropología social, etc.”²². Bajo la in-

título de justificación de la moral.

20. RACINE, *Iphigénie*, en *Œuvres Complètes* (2 vols.), vol. 1 (Raymond Picard, Paris, 1966) 167.

21. Ver también otras obras de Berlin respecto del tema: R. WOKLER, *Rousseau. The Age of Enlightenment, and Their Legacies* (Princeton University Press, Princeton, 2012), particularmente el capítulo *Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment*.

22. I. BERLIN, *op. cit.*, 77-78, cf. la nota 1, sobre la posibilidad de la auto-refutación, generadora de consecuencias respecto de éstas últimas.

fluencia de pensadores que en sí mismos no eran relativistas y que han defendido siempre la objetividad de sus disciplinas dedicándose al análisis de las diferencias entre la apariencia y la realidad, la superficie y profundidad.

El relativismo en su forma moderna tiende a germinar de la idea de que la visión del mundo humano está inevitablemente determinada por fuerzas desconocidas, sea la fuerza cósmica irracional de Schopenhauer o la que deriva del inconsciente de Freud, o el panorama de costumbres irreconciliables de la antropología social²³.

El relativismo moral, es decir, la idea de que no existen valores o fines objetivos, ya que todos están condicionados, depende de la tesis que afirma que el hombre está inexorablemente vinculado a la tradición, la cultura, la clase social y que no hay normas objetivas. Esta es una propuesta mucho más discutible que la de la simple variabilidad de valores y la pluralidad de fines —al menos según Isaiah Berlin, quien considera que el universalismo no es la única alternativa al relativismo—. No se debe juzgar una cultura según las reglas de otra cultura, pero hay maneras de ir más allá de nuestra propia cultura; nuestros prejuicios no son insuperables. Sin embargo, comprender a todos, no significa aceptar todo. El relativismo del conocimiento es un legado del marxismo, de la psicología profunda, de la sociología de Pareto, Simmel o Mannheim²⁴.

EVITAMIENTO Y PROSPERIDAD DEL RELATIVISMO MODERNO

¿Cómo el relativismo moderno, o historicismo, había sido evitado antes del final del siglo XIX? Ni la Ilustración, ni el siglo XIX ignoraron las revoluciones de la ciencia y los cambios históricos en las áreas de la moral y la política, y sin embargo, comúnmente no aceptaron una explicación basada en la estructura social. Aunque

23. I. BERLIN, *Ibidem*, 78.

24. I. BERLIN, *Ibidem*, 90.

el marxismo y la psicología profunda ya eran conocidos, la cultura occidental conservaba muchas maneras de protegerse de esta forma de relativismo.

La primera de estas maneras era típica de la tradición racionalista, que interpreta la evolución *de hecho* del conocimiento y de las costumbres como un progreso *de derecho*. Las ciencias físicas son ciencias acumulativas donde una teoría mejor sustituye a la teoría anterior; la evolución del universo moral también sería un progreso, por el cual el individuo evolucionaría de la animalidad a la humanidad, del egoísmo y la ceguera a la reflexión y a la civilización.

Sin embargo, esta tradición confundía a veces la ciencia newtoniana y la “ciencia real” y nuestra existencia actual con la “esencia de la humanidad”, al atribuirles un valor absoluto, y, finalmente, ha degenerado en un relativismo *de derecho* al enfrentarse repentinamente con gran variedad de teorías y culturas. Esto es lo que podemos llamar una sorpresa o una “tormenta en el té victoriano”²⁵. De hecho, nadie está destinado a una decepción más grande, que aquellos que sirven a señores que perecen. Esta defensa o evitamento del relativismo quedó inutilizable para nosotros desde mitad del siglo XX, ya que, de acuerdo con Raymond Aron, la fe en el progreso por derecho implica un cierto optimismo sobre la evolución de los acontecimientos. Si este optimismo se debilita, terminaremos dudando de la superioridad de la civilización occidental.

Otra defensa o interpretación no-relativista de la evolución cultural se fundamenta en la oposición entre la “ética personal” y “valores sociales”²⁶. La solución que se nos da no es convincente, porque lo que MacIntyre llamaría más tarde el “catálogo de virtudes”²⁷ demostró también estar sujeto a variaciones. Más aún: los conflictos políticos escaparían a todas las reglas y perderían todas las referencias, porque el ámbito político implica más incertidumbres que la moral personal. Por supuesto, fue posible extraer de la evolu-

25. K. POPPER, *The Poverty of Historicism* (Routledge, London, 1998) 106, nota 1.

26. R. ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (Gallimard, Paris, 2006) 373-374.

27. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Duckworth, Londres, 2000, 2ª ed.) caps. 10 a 14.

ción de la ciencia y del intercambio multicultural una interpretación relativista: en Francia, a menudo tomó la forma de la sociología de Durkheim y en Alemania del historicismo de Dilthey.

La primera es un relativismo “francamente sociológico”: no son los valores que reflejan la sociedad, sino la sociedad —y ya no Dios— que es, de derecho, el origen y fundamento de cualquier obligación. La sociedad moderna necesita ideales igualitarios y de individuos autónomos. La moral de los sociólogos franceses, libre-pensadores y demócratas, oculta los conflictos morales y sociales que animan a las comunidades, y añaden a “una relatividad sin límites, la reducción de los valores a una realidad más natural que espiritual”²⁸, cuyo determinismo no deja lugar a la libertad humana.

La otra versión, el historicismo filosófico alemán, presenta una sucesión de visiones del mundo, que protegen sólo de forma provisional la metodología de las ciencias naturales. El positivismo, sin embargo, con el tiempo cede en Alemania a los fenomenólogos que, como Husserl, afirman “que la metafísica es anterior y domina la teoría del conocimiento”²⁹:

Se reconoció que toda la filosofía era metafísica y inseparable del ser concreto que tiende tanto al dominio total y la autoconciencia. El sujeto no es el yo trascendental, sino el hombre individual y social. La crisis del historicismo viene al encuentro de estas ideas en conflicto: “Nos descubre la imposibilidad de una verdad filosófica y la imposibilidad de no filosofar”³⁰.

Esta es la culminación de la evolución que conduce a la desintegración moral: la historia es el nuevo continente donde se encuentra la verdad humana, ganando en prestigio lo que los mundos espirituales pierden en estabilidad y autonomía, tesis que Aron considera “teóricamente absurda, pero psicológicamente comprensible”³¹. Este autor ha intentado una exposición estilizada del argumento relati-

28. R. ARON, *op. cit.*, 375.

29. R. ARON, *Ibidem*, 376.

30. R. ARON, *Ibidem*.

31. R. ARON, *Ibidem*.

vista que no corresponde concretamente a ningún autor, haciendo caso omiso de las metafísicas subyacentes, que son, en cualquier caso, muy diferentes entre sí, el historicismo de Troeltsch y Mannheim en Alemania³², la sociología de Durkheim en Francia. Leo Strauss, igualmente, en su búsqueda de una solución al problema del derecho natural, señaló también que, en las ciencias sociales de la actualidad, el rechazo de la justicia natural se basa en dos fundamentos distintos: el primero se basa en la Historia y el segundo en la distinción entre Hechos y Valores.

Aron explica que la primera forma emerge principalmente en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, tras una revisión de la ciencia se dice que no se puede enunciar categorías eternas en las ciencias sociales y, por tanto, “consagraba la relatividad de las obras humanas”³³.

Otros dos elementos claves son: la desaparición del sentido normativo de la sociedad moderna y la crítica de la civilización moderna, porque mientras que la civilización occidental sigue siendo la referencia o norma según la cual se evalúan otras civilizaciones, ni el descubrimiento de los “primitivos” ni la de otras culturas ha sacudido el optimismo racionalista. Esta idea ha ido desapareciendo en el siglo XX con las guerras y el totalitarismo, junto con la confianza de que el siglo XIX había colocado en la ciencia empírica y la democracia. Otra fuente del relativismo actual es el pesimismo derivado del irracionalismo, que resulta de una actitud de profesor alemán con pretensiones de aristocracia (biológica y espiritual), que desprecia “nuestra civilización de masas”³⁴, el industrialismo y los socialismos.

El propósito del relativismo sociológico es reducir los principios y valores a imperativos colectivos interiorizados, que persisten, aun cuando sus causas y funciones han sido olvidadas. Incluso en

32. La concepción popperiana del historicismo cercana a la del determinismo es muy diferente. K. POPPER, *op. cit.*, 3. Cf. respecto del concepto de Popper, ver M. H. HACOEN, *Karl Popper. The Formative Years, 1902-1945* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002) 354 y también J. RUELLAND, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper* (PUF, Paris, 1991) 29 y el “remarque 2”, 208-211 sobre el origen y la evolución de la palabra.

33. R. ARON, *op. cit.*, 367

34. R. ARON, *op. cit.*, 368.

los casos en que esta reivindicación tenga algún fundamento, señala Aron, se deben dejar en claro los matices, con el riesgo de confundir la moral con la opinión de la mayoría, lo que transformaría en sinónimos el inconformismo y la inmoralidad y, finalmente, haría de la comunidad un juez supremo. Este sociologismo es un reduccionismo. “La moralidad es, al igual que todos los demás sectores de la existencia colectiva, relativamente autónomo y está sujeta a las influencias externas”³⁵. La moralidad no es una cristalización de la sociedad. Sólo la sociedad totalitaria deifica lo social de la misma manera que los sociólogos durkheimianos: “No adoramos más una comunidad parcial e injusta, sino la comunidad real o la idea eterna de una cierta comunidad”³⁶. Debemos, sin embargo, hablar de las normas que no se derivan de lo que existe. Con este esquema, los sociólogos franceses reintroducen sus valores en un análisis teóricamente neutral, ya que la definición del interés colectivo o bien común utiliza criterios externos, una jerarquía de objetivos y un conjunto de valores.

EL FENÓMENO MULTICULTURAL Y LA PROBABILIDAD DEL RELATIVISMO MODERNO

A pesar de que hemos mostrado una perspectiva histórica basada en los textos de Isaiah Berlin, Raymond Aron y Leo Strauss, no pretendemos lograr una presentación global del pensamiento de estos investigadores, lo que sería un trabajo casi imposible, porque todos se opusieron siempre a cualquier “sistema” de la filosofía. No ignoramos también que hay diferencias profundas entre estos pensadores³⁷,

35. R. ARON, *Ibidem*, 383.

36. R. ARON, *Ibidem*, 383.

37. La constatación de estos paralelismos no quiere decir que existe una identidad de ideas o consensos. Para mostrar cómo los desacuerdos y las diferencias de perspectivas son formuladas de la misma forma que los acuerdos, es suficiente indicar que no solamente sus exploraciones y dominios de predilección eran diferentes, sino que además sus ideas chocaban, a veces acentuadamente. Leo Strauss, por ejemplo, criticó severamente a Isaiah Berlin porque “() sus ideas sobre el pluralismo le parecían corrosivas de las bases de la libertad”. Berlin conoció a Leo Strauss durante el otoño de 1955 en la Universidad de Chicago, y discutieron

pero nos limitaremos aquí a hacer uso de sus palabras, escogiendo un solo libro de cada pensador, el que creemos más sugerente. Estos autores nos servirán de guía, pero sus argumentos deben ser considerados por su valor intrínseco.

El relativismo cultural siempre viene del fenómeno multicultural: “la moral, la filosofía, las religiones cambian con las comunidades y épocas”³⁸. La diversidad de visiones del mundo, de la ciencia, de las costumbres, de la religión, de la moral, es lo que hace el relativismo creíble. En el campo de las ciencias especulativas, vemos científicos reemplazar sus teorías por otras mejores: las conjeturas están sujetas a refutaciones científicas. Copérnico reemplazó a Tolomeo, pero en realidad, todas las descripciones del movimiento planetario se hacen

sobre Hobbes y Macchiavello. Sin embargo, Berlin tenía el sentimiento de que Strauss era escéptico, tanto respecto de su trabajo académico como respecto de su proyecto liberal, aun si su crítica a la tentación totalitaria le agradaba. Berlin, por su parte, se sentía incómodo con la idea relativa a que el bien y la moral no son contradictorios (a la luz de su proclamación *ex cathedra* en la Universidad de Chicago), criticando en Strauss un particular “ojo mágico”. Afirma incluso que existe entre ellos un “abismo inquebrantable”.

Popper escribió para elogiar la lección de Berlin a propósito de la libertad, pero también para criticarla en razón de su ataque a la idea kantiana relativa a la emancipación de los hombres a fin de adquirir dominio de sí mismo. Berlin, en respuesta, es claro en defender la separación entre la defensa de la libertad y la liberación personal y social. “Isaiah fue influenciado por la defensa apasionada de los valores liberales de Popper. Con todo, Isaiah y Popper eran diferentes: Popper un escéptico racionalista, Isaiah pensador más intuitivo, interesado —lo que Popper jamás fue— en la angustia interior, dilemas personales y conflictos entre los diferentes valores humanos”.

Ver también R. ARON, *Leçons sur l'histoire* (Fallois, Paris, 1989) 22-27, 210-238, 239, R. ARON, *Mémoires* (Julliard, Paris, 1983) 240, 457, R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique* (Gallimard, Paris, 1967) 316, R. ARON, *Macchiavel et Marx*, en *Les sociétés modernes* (PUF, Paris, 2006) 93, N. BAVEREZ, *Raymond Aron: un moraliste au temps des ideologies* (Flammarion, Paris, 1993) 164 y 302, I. BERLIN, *My Intellectual Path*, en *The Power of Ideas* (Princeton University Press, Princeton, 2012) 1-23, I. BERLIN, R. JAHANBEGLOO, *Conversations with Isaiah Berlin* (Scribner's Sons, New York, 1992) 31, M. HACHOEN, *Karl Popper* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002) 173, 317, 501, 519, M. IGNATIEFF, *Isaiah Berlin* (Metropolitan Books, New York, 1998) 173, 219, 230, sobre todo la carta de Bloom para Berlin el 16-5-59, y las cartas que Berlin y Popper intercambiaron el 17-2-59, 21-3-59 y el 26-3-51. Ver L. STRAUSS, *Relativism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (University of Chicago Press, Chicago, 1989) 13-26, en particular 13-18.

38. R. ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* cit., 369.

en relación a un punto de referencia que no es otro, quizás, que el que el científico desea utilizar. La evolución de la ciencia depende de cambios de paradigma y la “ciencia normal” prolifera, sin poner en duda el paradigma actual. Nada socava la fe en la ciencia. Al revés de lo que pasa en el campo de las ciencias naturales, en el campo de cultura y la moral, el argumento historicista nos impresiona porque parece como muy plausible. La plausibilidad del historicismo tiene su origen en la oposición que manifiesta a los dogmas del pasado: “No hay hombre que crea hoy en la totalidad de la enseñanza de los maestros del pasado [...] Podemos decir con cierta razón que lo que es invariablemente pasado hasta ahora continuará sucediendo nuevamente para siempre”³⁹.

Aristóteles, en esta visión, no podía concebir la abolición de la esclavitud o el estado mundial⁴⁰ porque su horizonte estaba limitado por la ciudad griega. Puede ser que, en el futuro, en Birmania, en el año 2200, otros tengan una visión más amplia y profunda. No hay una visión de los asuntos humanos final o de validez universal; todas las teorías serán reemplazadas por otras y estos cambios son esencialmente desconocidos. Sin embargo, la sospecha de Leo Strauss es que “la experiencia histórica” que es la base del relativismo histórico no es más que una visión “desde arriba”, a groso modo —porque el conocimiento de la historia es siempre fragmentario—. La historia no legitima la idea de que todo es variable, sino más bien sugiere que hay problemas fundamentales persistentes, que permanecen, lo que no es incompatible con las diferencias de interpretación o diferencias de enfoque, ni con la diversidad de soluciones que proporcionan las distintas épocas. Sólo si las respuestas a estos problemas fueran “esencialmente” contradictorias y ninguna mejor que otra, se podría inferir que no podemos resolver ningún problema de forma universalmente válida.

El fenómeno multicultural no es suficiente para justificar el relativismo moral. Para “pasar de la variabilidad observada a la re-

39. L. STRAUSS, *Natural Right and History* cit., 20-21.

40. L. STRAUSS, *Ibidem*, 23. Strauss niega que Aristóteles no haya percibido la injusticia de la esclavitud y afirma que su rechazo del estado mundial no es necesariamente una necesidad.

latividad esencial”⁴¹, señala Raymond Aron, hay que responder en primer lugar a dos preguntas: La primera se refiere a la profundidad del cambio. Una variabilidad puramente superficial, como la ropa que cambia según la moda, quita mucha fuerza al argumento relativista. La otra pregunta es: ¿se puede deducir a partir de la diversidad de hecho, la diversidad de derecho? La respuesta historicista se desarrolla en torno a dos argumentos que buscan confirmar la relatividad de derecho y la profundidad del cambio.

Por una parte: la moral, la religión y la razón misma, ¿son parte de un todo solidario que hay que aceptar o rechazar conjuntamente? ¿Cambian de acuerdo con un principio irracional? Por otra parte: ¿no hay acumulación de verdades o progreso? ¿Las creaciones humanas son anárquicas e implican una diversidad esencial?

La teoría de la “transformación de la razón” se basa en los trabajos sobre la mentalidad primitiva o la sociología de la cultura, que pretende dar a conocer una pluralidad de representaciones del mundo, de recursos conceptuales y categorías formales de la razón. Levy-Bruhl y Mannheim son los primeros representantes. La tesis es altamente cuestionable. Una identidad lógica de las diferentes humanidades debe existir, incluso si la mente primitiva prefiere invocar “causas profundas”⁴² o invocar fuerzas misteriosas en lugar de buscar las causas inmediatas o la historia empírica, o incluso si la “participación” organiza su representación de los seres y las cosas de modo no científico. La prueba es que si no hubiera una identidad fundamental de esta lógica, una medida común, estas culturas serían tan incomprensibles para nosotros como cualquiera construcción nacida de la locura.

El relativismo religioso se basa en la “solidaridad del mundo religioso con la realidad social” lo que demuestra en realidad es simplemente que el cristianismo ha tomado prestados elementos del pensamiento antiguo y de las creencias orientales. Pero si hay una revelación sobrenatural, ¿cómo podría no recurrir a préstamos del pasado para ser accesible a los hombres? El relativismo religioso

41. R. ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* cit., 370.

42. Cf. R. ARON, *Ibidem*, 371.

también se basa en la dificultad de defender la superioridad moral del cristianismo sobre otras religiones como el budismo o el islam, tomando en cuenta los profundos valores humanos de estos. Raymond Aron, sin embargo, no ve cómo una verdad trascendente podría ser anulada por una ética humana. El supuesto metafísico de estas deducciones es el tipo de religiosidad difusa que penetra un Troeltsch⁴³ y se ha vuelto familiar hoy con el sincretismo contemporáneo del *New Age*.

El relativismo moral deriva de la “propuesta banal” según la que las costumbres y reglas de conducta varían, un hecho indiscutible que se presta a diferentes interpretaciones. El “historicismo” alemán saca de esta diversidad tres conclusiones que tienen implícito el relativismo: que es imposible formular leyes universales obligatorias, que toda ética es la expresión de una estructura social y, por último, que no se puede definir de forma racional el deber, “lo que hay que hacer o querer”⁴⁴. La primera diversidad es la de las diferentes costumbres e instituciones, de lo permitido y lo prohibido, sujetas a las regulaciones tradicionales “a veces tan sagradas a nuestros ojos como los principios morales”⁴⁵. ¿No comer carne de cerdo o no usar el chador son un tabú tan importante como el de no matar o no a robar? También varían los tipos de hombres que encarnan los ideales colectivos, incluso sin salir de nuestra civilización (el anciano sabio, el ciudadano moderno, el caballero y el honesto hombre burgués); demuestran la variedad irreductible de formas de vida, los códigos de honor, la jerarquía de los bienes.

En la orientación del relativismo moral, el argumento es pues sobre todo este: la ley natural (o cualquier fuente de principios morales no efímeros ni convencionales) debe ser reconocida universalmente por la razón humana, pero las ciencias sociales, es decir, la historia, la antropología, la sociología muestran que existe una infinita variedad de concepciones de la ley, así que no hay principios inmutables de la justicia⁴⁶.

43. R. ARON, *Ibidem*, 371-372.

44. R. ARON, *Ibidem*, 372.

45. R. ARON, *Ibidem*, 373.

46. L. STRAUSS, *Natural Right and History* cit., 9.

Leo Strauss, sin embargo, sostiene que el argumento es irrelevante: si la ley natural requiere ser descubierta por la razón, señalar la infinita variedad de concepciones de justicia es algo muy distinto a concluir que negar la existencia de la ley natural es justificable o razonable⁴⁷. La base de esta crítica es, en realidad, más profunda: la falta de confianza en la posibilidad misma del conocimiento de lo que es naturalmente verdadero o recto. Strauss distingue así mismo el convencionalismo clásico, que acepta la oposición fundamental entre naturaleza y convención de la “conciencia histórica” del siglo XIX, victoriosa en el siglo XX. El convencionalismo clásico dice que el pilar de la ley y el derecho es el *fiat* social, un convenio o un acuerdo que trae la paz en la sociedad, pero que no produce la verdad. El convencionalismo clásico todavía comparte con los otros clásicos, Platón o Aristóteles, por ejemplo, la creencia de que la oposición entre naturaleza y convención es crucial⁴⁸.

El historicismo o “conciencia histórica” difiere significativamente de este convencionalismo clásico, ya que va mucho más lejos. Se considera mitológica la idea que la naturaleza implica una ley natural o norma de referencia, de dos maneras: o bien argumentando que todas las obras humanas (incluyendo la injusticia) son naturales, o ya sea mediante el establecimiento de un dualismo fundamental entre la naturaleza y la libertad (o Historia). Los opositores modernos de la ley natural rechazan incluso la posibilidad de capturar algo que sea eterno: todo pensamiento es histórico.

CONCLUSIÓN: EL RELATIVISMO CONTEMPORÁNEO Y CÓMO ESTE ESCAPA A LA AUTO-REFUTACIÓN

En resumen, siguiendo el camino del historicismo y del positivismo sociológico llegamos al relativismo contemporáneo. De acuerdo con Troeltsch en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, las ideas de humanidad y los derechos humanos ya eran casi in-

47. L. STRAUSS, *Ibidem*, 10.

48. L. STRAUSS, *Ibidem*, 12.

comprensibles y sin color⁴⁹, y por eso fueron reemplazadas por el “sentido histórico”. Pero lo que era un atributo del pensamiento alemán antes de la guerra, de acuerdo con Strauss, se ha adoptado después en todo Occidente⁵⁰. A la luz de las nuevas ciencias sociales, los derechos humanos no son una expresión de principios superiores de las leyes positivas, sino de ideologías y mitos de que los hombres están dotados por el proceso de la evolución. Todo derecho es positivo, las leyes justas son apenas un ideal, todas las culturas tienen el mismo valor, y sólo la tendencia a la inercia nos impide volver al parricidio, al infanticidio y al canibalismo u “otras prácticas monstruosas”.

¿Están las doctrinas relativistas modernas sujetas a la contradicción que Platón indicó en las teorías antiguas? El relativismo moderno no es una declaración aislada, es una visión trans-histórica, que proporciona un veredicto sobre la precariedad del pensamiento humano⁵¹. Un historicismo radical, existencialista, como Heidegger, niega el carácter transhistórico de la misma tesis historicista, rechazando cualquier posibilidad de análisis objetivo porque toda la vida está hecha de puntos de vista.

Para que el historicismo radical pudiera negar el carácter trans-histórico de su doctrina —lo que representaba una inconsistencia— jugó un papel clave el ataque de Nietzsche contra las formas más leves de historicismo del siglo XIX. Para él, de hecho, la devaluación de las visiones globales del mundo vuelve la vida imposible, porque destruye la atmósfera protectora esencial para el hombre. “Como el análisis teórico no tiene su fundamento en la vida, nunca podremos comprender la vida. El análisis teórico de la vida no se compromete a nada, lo que resulta fatal pues la vida en sí misma implica un compromiso”⁵² permitiendo así que sus descendientes definan el pensar como esencialmente subordinado a la vida.

49. Cf. O. GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1934) 201-222.

50. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., 1-2.

51. L. STRAUSS, *Ibidem*, 25.

52. L. STRAUSS, *Ibidem*, 26.

Todo conocimiento, incluso científico, se basa en una visión del mundo no demostrable y por lo tanto, nos obliga a escoger cara a la nada. La neutralidad o la suspensión del juicio, que los escépticos convencionales han sugerido, son imposibles. Lo que importa es lo serio o el compromiso de la decisión ya que incluso el futuro puede ocultar lo que se revela en un momento especial de la historia. Este tipo de argumento es inherentemente irrefutable, pero Strauss, por ejemplo, hace hincapié en que el historicismo es sólo una dudosa interpretación que ignora o distorsiona la experiencia del bien y el mal, de lo cierto y lo errado, y no se somete a sí mismo al análisis crítico.

El nuevo continente de la Historia (con H mayúscula) es más bien una invención que un descubrimiento, que él atribuyó a la politización de la filosofía moderna. Emerge cuando la filosofía deja de buscar un orden eterno para convertirse en un arma de las luchas políticas⁵³. La afirmación historicista se reduce a la negación de la posibilidad de la existencia de un horizonte absoluto, o natural, dada la multiplicidad de opiniones, porque la pregunta “cómo debo vivir” tiene consecuencias políticas⁵⁴.

En efecto, si no podemos distinguir lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto, la ciencia sólo puede hacer un análisis instrumental que nosotros, liberales generosos, hemos decidido poner al servicio de la democracia. Esto conduce a consecuencias potencialmente desastrosas: la hipótesis relativista de que no podemos examinar los fines que corresponden a simples preferencias ciegas, sino que solo los medios, el final del camino conduce a aceptar el compromiso existencial y absoluto cara a la nada. ¿Por qué aceptar tan fácilmente y casi con alivio lo que nos lleva a renunciar a lo que es verdadero, bueno y tomar como respetable todas las culturas que toleran las demás? Incluso los argumentos a favor de la tolerancia quedan debilitados si la elección de la tolerancia es sólo una opción entre otras posibles.

53. L. STRAUSS, *Ibidem*, 33.

54. L. STRAUSS, *Ibidem*, 35.

Los axiomas de que depende la hipótesis relativista son tres: la incapacidad de conocer lo bueno y lo justo, el rechazo apasionado de todo absoluto y la igualdad de todas las culturas que conduce al respeto de la diversidad, sin inhibiciones, axiomas que hacen silenciar fácilmente la voz de la razón⁵⁵.

¿Cómo puede alguien imaginar que afirmar seriamente “es parte de su cultura”, o que “son sus valores” puede justificar un contenido? —preguntó recientemente Brian Barry—:

Sin embargo, precisamente el hecho de hacer una llamada explícita a la “cultura” como justificación está muy extendida y ha sido muy duradera. Un ejemplo con fecha de 1835, cuando los maorís de la isla norte de Nueva Zelanda invadieron las Islas Chatham, quinientas millas al este. Esta zona había sido ocupada por el pueblo moriori, del mismo origen, pero que se había separado un milenio antes y adoptó una vida sencilla y tranquila [...] Un maorí explicó, “nosotros tomamos posesión [...] de acuerdo con nuestras costumbres e hicimos prisioneros a toda la población. Ninguno se nos escapó. Algunos huyeron, los matamos, y hemos matado también a todos los demás, ¿y cuál es el problema? Estamos siendo fieles a nuestra costumbre”⁵⁶.

Los maorís, que podrían haber luchado, habían preparado una negociación basada en el intercambio de recursos. Como resultado, la carnicería fue peor, lo que pone en tela de juicio la idea actual de que un mundo en el que todos se adhieren a sus propias normas es necesariamente un mundo pacífico.

En resumen: hemos argumentado que, a pesar de las apariencias, el relativismo de la verdad, el relativismo de la verdad sobre el hombre, no debe ser confundido con el escepticismo ni llevarnos a concluir que ambos son necesariamente contradictorios. Se puede decir que los intentos de descartarlos rápidamente mediante la au-

55. Cfr. L. STRAUSS, *Natural Law* cit., 6-7.

56. B. BARRY, *Culture and Equality* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002) 253-254.

torrefutación son la fuente de construcciones intelectuales, como las de Descartes y Hobbes, cuya arrogancia todavía nos sorprende. Tratamos de mostrar que el relativismo de los hechos y los valores es históricamente reciente y está basado en hipótesis mucho más fuertes que el simple escepticismo. Nació con el historicismo y el positivismo sociológico contemporáneos y tiene las herramientas para evitar la contradicción que parece inevitable en el escepticismo clásico.

No es que sean totalmente diferentes. El escepticismo y el relativismo parecen muy similares, porque se oponen a los dogmatismos del pasado, pero el relativismo de la verdad, tanto sobre la naturaleza física como sobre el hombre, puede (y en nuestra opinión, debe) ser refutado. No es siempre necesario recurrir a la contradicción de términos. El argumento de la “contradicción auto-performativa” (para utilizar el lenguaje habermasiano) del historicismo resurgió en sintonía con los pensadores contemporáneos. Se encuentra por ejemplo en Husserl y los neokantianos, entre otros filósofos, y es empleado por Gerhard Kruger en un espíritu similar a Strauss, por ejemplo. Téngase en cuenta que Strauss era consciente tanto de la fuerza retórica (exotérica) de este argumento como de su relativa debilidad para refutar el historicismo filosófico más grave (“absoluto” o “radical”).

Resulta claro que es posible demostrar que las suposiciones del relativismo no son tan fuertes y que algunas de sus consecuencias más extremas nos sorprenden. Lo que no es una refutación válida *a priori*, pero para escapar al relativismo más radical, nos basta pensar como filósofos que “la verdad es normal y anormal el error” y no cortar el hilo que une el ser del deber ser, sin hipostasiar los deberes o las entelequias a que llamamos “valores.” Esto no quiere decir que la verdad no es para nosotros tan difícil de conocer y mantener como lo es una salud perfecta⁵⁷.

Tal vez esto podría implicar un reemplazo, difícil y anticuado, del punto de vista del observador por el punto de vista de lo observado⁵⁸, pero en la práctica, cuando no jugamos un papel⁵⁹, por ejem-

57. Cf. É. GILSON, *Le Réalisme méthodique* (Pierre Téqui Editeur, Paris, 2007) 115.

58. Cf. É. GILSON, *Ibidem*, 117.

59. É. GILSON, *Ibidem*, 105.

plo, el de escéptico o relativista, siempre tendemos a pensar como realistas y creer en la posibilidad de conocer muchas verdades, sin mayúsculas y en plural. Después de todo, ¿por qué debemos atormentarnos con la variedad cultural que existía en las Islas Chatham o en la antigua Grecia, si los sociólogos y los historiadores más escrupulosos sostienen, como académicos, en una misma Conferencia, teorías diversas y contradictorias, conscientes de que algunas son más fuertes o más ciertas que otras, sin permitir que la duda sobre “la verdad” los inquiete? La diversidad de teorías no justifica cuestionar todo, sino que es a menudo el punto de partida indispensable para la reflexión y el descubrimiento.

De hecho, el relativismo moral y político de hoy parece más importante que el relativismo científico, no sólo por el prestigio que da la tecnología a la ciencia (la ciencia tiene recursos para cuidar de sí misma), sino porque la ética se ha convertido en una teoría del bien, en vez de pertenecer a la esfera de la acción práctica del agente —como una ética en primera persona o una política desde la perspectiva del hombre de Estado o del ciudadano y no como una observación del planeta Marte—.

Como científicos de diferentes especialidades, creemos en los resultados de nuestras investigaciones —en la medida en que sabemos que son fiables, si lo son—. Sin embargo, en la vida social y política, nos sentimos obligados no sólo a defender el pluralismo, sino el relativismo más completo, como una manera de evitar la rigidez de la ciencia social y política del pasado, y también por temor a que la defensa del respeto de la verdad acerca de la naturaleza o de los seres humanos conduzca a la intolerancia —contra toda la evidencia histórica— sin pensar que la tolerancia y el respeto a las ideas de los otros dependen, en última instancia, de una cierta consideración del ideal de la verdad y de la “dignidad” común a todos los hombres.

Es posible alejarse del relativismo contemporáneo, pero no hace falta tomar atajos en ese trayecto intelectual acortar camino, como buscar una autorrefutación lógica, *more geométrico*.

REFERENCIAS

- J. ANNAS, J. BARNES, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000).
- R. ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (Gallimard, Paris, 1938, 2006).
- R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique* (Gallimard, Paris, 1967).
- R. ARON, *Mémoires* (Julliard, Paris, 1983).
- R. ARON, *Leçons sur l'histoire* (Fallois, Paris, 1989).
- R. ARON, *Machiavel et Marx*, en *Les sociétés modernes* (PUF, Paris, 2006).
- ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque* (Agora, Paris, 1992).
- R. K. BALOT (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (John Wiley & Sons, London, 2012).
- B. BARRY, *Culture and Equality* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002).
- N. BAVEREZ, *Raymond Aron: un moraliste au temps des ideologies* (Flammarion, Paris, 1993).
- D. BLOOM, *The Unity of Oneness and Plurality in Plato's Theaetetus* (Rowan & Littlefield, Lanham, 2015).
- I. BERLIN, *Alleged Relativism in Eighteenth-century European Thought*, en *The Crooked Timber of Humanity* (Princeton University Press, Princeton, 1991).
- I. BERLIN, *My Intellectual Path*, en *The Power of Ideas* (Princeton University Press, Princeton, 2012).
- I. BERLIN, R. JAHANBEGLOO, *Conversations with Isaiah Berlin* (Scribner's Sons, New York, 1992).
- M. BURNYEAT, *Introduction*, en PLATÓN, *The Theaetetus of Plato* (Hackett, Indianapolis, 1990).
- CICERÓN, *Tusculan Disputations* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1927).
- J. COLEN, *Futuro do Político* (Moinho Velho, Lisboa, 2010).
- J. COLEN, *Facts and Values* (Plus Print, London, 2012; Aster, 2017).
- J. COLEN, S. NELSON, *The Early Moderns* (Epigramm, Vienne, 2014).
- F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (Brace and Company, Nueva York, 1935).

- K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* (University of California Press, Berkeley, 1994).
- J. FREUND, *Sociologie de Max Weber* (Presses Universitaires de France, Vendôme, 1966).
- C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, New York, 1973).
- O. GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1934).
- É. GILSON, *Le Réalisme méthodique* (Pierre Téqui Editeur, Paris, 2007).
- M. H. HACOEN, *Karl Popper. The Formative Years, 1902-1945* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002).
- D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries* (Selby-Bigge, Oxford, 1975).
- M. IGNATIEFF, *Isaiab Berlin* (Metropolitan Books, New York, 1998).
- D. W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life* (The University of Chicago Press, Chicago, 1984).
- A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Duckworth, London, 2000, 2 ed.).
- P. MANENT, *Montaigne* (Flammarion, Paris, 2014).
- P.-J. MICHEL, *Pascal and Stoicism*, en J. COLEN, S. NELSON, *The Early Moderns* (Epigramm, Vienne, 2014).
- MONTESQUIEU, *Pensées*, en *Œuvres Complètes de Montesquieu*, vol. 2 (A Masson, Paris, 1950-55).
- G. P. MORICE (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers* (University of Texas, Austin, 1977).
- B. POLANOWSKA-SYGULSKA, I. BERLIN, *Unfinished Dialogue* (Prometheus, Amherst, NY, 2006).
- K. POPPER, *The Poverty of Historicism* (Routledge, London, 1998).
- RACINE, *Iphigénie*, en *Œuvres Complètes* (2 vols.) (Raymond Picard, Paris, 1966).
- J. RILEY, *Isaiab Berlin's 'Minimum of Common Moral Ground', "Political Theory"* 41/1 (2013), 61-89.
- J. RUELLAND, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper* (PUF, Paris, 1991).

- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logicians* (W. Heinemann, London, 1935).
- J. S. SPINK, *Montesquieu by Isaiah Berlin*, "The Modern Language Review" 53/2 (1958).
- L. STRAUSS, *Natural Right ad History* (Chicago University Press, Chicago, 1953).
- L. STRAUSS, *Relativism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (University of Chicago Press, Chicago, 1989).
- S. YENOR, *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits* (Palgrave MacMillan, New York, 2016).
- B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana, London, 1985).
- B. WILLIAMS, *Shame and Necessity* (Berkeley, University of California Press, 1993).
- R. WOKLER *Rousseau. The Age of Enlightenment, and their Legacies* (Princeton University Press, Princeton, 2012).